

Afers Internacionals, núm. 43-44, pp. 17-33

Dinámicas identitarias y espacios públicos

*Manuel Delgado Ruiz

EL ESPACIO PÚBLICO COMO ESCENARIO DE LAS IDENTIDADES

Se oye hablar con frecuencia sobre la urgencia de "integrar culturalmente" a los inmigrados. Pero hay que preguntarse: ¿acaso lo que encuentra el inmigrante al llegar a una ciudad es realmente una "cultura"? ¿es la ciudad un espacio cultural cohesionado que acepta o no al que llega? ¿no es más exacto decir que el llamado inmigrante tiene que amoldarse a un embrollo de estilos de actuar y pensar? La adaptación del inmigrante al medio ambiente cultural de la ciudad que le recibe se produce como una nueva aportación sedimentaria a un delta, donde se acumulan los residuos que habían dejado al pasar otras avenidas humanas. Referirse a la ciudad en términos de "interculturalidad" o de "mestizaje cultural" es, por tanto, un pleonasmo, ya que una ciudad sólo puede reconocerse culturalmente como el fruto de herencias, tránsitos y presencias sucesivas, que la han ido configurando a lo largo de lustros.

El "inmigrante" es un explorador, un naturalista que analiza la conducta de los que toma por indígenas, y a quienes intenta imitar para que le acepten como uno de los suyos. De alguna manera, se deja "colonizar" por quienes le reciben. Ahora bien, como explorador de comarcas que desconoce, también es un colonizador, una especie de contrabandista de productos culturales, con el destino indefectible de modificar las condiciones que ha encontrado al llegar. El inmigrante, que se presenta como "aculturado", es también un "culturizador".

*Profesor de Antropología Cultural. Universitat de Barcelona.

En ese contexto, la diferenciación cultural sólo es un obstáculo aparente para la integración de los inmigrantes en una sociedad. Los "microclimas culturales" que los inmigrantes tienden a crear allí donde se establecen, reorganizando elementos más o menos distorsionados de su tradición de origen, no son un inconveniente para la urbanización de los recién llegados. En cierto modo, a menudo se convierten en instrumentos de adaptación. En un plano psicológico, los sentimientos de diferenciación permiten estratégicamente que las personas y los grupos puedan neutralizar las tendencias desestructuradoras propias de las sociedades urbano-industriales. En el plano sociológico, el mantenimiento –e incluso el endurecimiento– de una cierta fidelidad a formas determinadas de sociabilidad y a unas pautas culturales que los inmigrantes llevan consigo allí donde van, y que pueden formular de muchas maneras, les permite controlar mejor las nuevas situaciones sociales a las que tienen que adaptarse.

Mantener conductas culturales singularizadas ha sido esencial, por otro lado, para que los inmigrantes lograran enfrentarse a los cuadros de explotación y marginación. Los mecanismos de reconocimiento mutuo entre los inmigrantes de una misma procedencia siempre les ha dado la posibilidad de activar una red de ayuda mutua y de solidaridad muy útil. La transferencia de costumbres públicas (fiestas religiosas o laicas, reuniones periódicas, etc.) o privadas (desde los cuentos que los adultos cuentan a los niños hasta la elaboración de platos tradicionales) actúa de modo paradójico. Permite a los inmigrantes mantener los vínculos con las raíces culturales de origen, pero también les facilita la ruptura definitiva con ellas. Gracias a esa astucia puede producirse en el plano simbólico una ruptura que ya es irreversible en el plano vital: la reconstrucción de ambientes culturales de origen realiza, mediante un simulacro, la utopía de un retorno definitivo, que ya no se producirá jamás.

La diferenciación de una ciudad cosmopolita en diversas áreas –que, por lo demás, pueden aparecer superpuestas– es un fenómeno positivo, ya que puede favorecer entre sus habitantes un sentimiento de seguridad en unos marcos urbanos, a menudo anónimos. El barrio culturalmente diferenciado deviene el marco de unas redes de solidaridad. Los grupos inmigrados crean espacios de vida común y se les asigna un papel en la organización global de la ciudad. La integración se ve naturalmente facilitada. La gran mayoría de estos barrios de reagrupamiento étnico o religioso no son nunca exclusivos de un solo grupo, sino que acogen a minorías o mayorías relativas, que cohabitan con miembros de otras comunidades. Por otro lado, hay que decir que si algo caracteriza la experiencia urbana del inmigrado es lo vasta que resulta geográficamente la red de relaciones familiares y de vínculos entre compatriotas en la que se encuentra instalado. Eso es lo que hace del inmigrado un "visitador" convulsivo (Joseph, 1991).

Se habla de inmigrados. Pero en la ciudad, ¿quién puede ser calificado de "inmigrante"? ¿Y por cuánto tiempo? Definida por la condición heteróclita e inestable de los materiales humanos que la forman, la ciudad sólo puede llamar literalmente extranje-

ros a los que acaban de llegar y están a punto de volver a irse. Es cierto que en el mundo occidental, durante un tiempo, tuvo un cierto éxito la noción de "trabajador invitado", porque todo el mundo pensaba que la mano de obra extranjera llegaba para un período de tiempo restringido, con la idea de volver a su país. La práctica se ha encargado de demostrar que la inmensa mayoría de trabajadores inmigrantes que llegan a las ciudades desarrolladas, incluso como empleados temporales, acaban por convertirse en residentes estables. El reagrupamiento familiar y una red creciente de compromisos –laborales, familiares, educacionales, etc.– convierten en útopica cualquier idea de retorno. Lo que llamamos inmigrante es, por tanto, una figura efímera, destinada a ser digerida por un orden urbano que la necesita como alimento fundamental y como garantía de renovación y continuidad. Ha venido a ocupar puestos laborales que sus habitantes no aceptan. Dicho de otra manera, si el inmigrante ha acudido a la ciudad es porque ha sido convocado a ella.

Al lado de la diversidad cultural suscitadada por comunidades procedentes del exterior, se generan procesos de heterogeneización específicamente urbanos. Nuevas etnicidades –si pudiéramos emplear el término– se estructuran en torno a la música, la sexualidad, la ideología política, la edad, las modas o los deportes, cada una con un estilo propio de entender la experiencia urbana. Los adolescentes se agrupan mucho más en función de aficiones musicales o de tendencias de la moda: los *heavies*, los *mods*, los *punks*, etc. se han convertido en auténticas etnicidades urbanas, organizadas en función de una identidad que tiene una base esencialmente estética y de puesta en escena. Un ejemplo muy elocuente de estas *neoetnicidades* que no se basan en una misma mentalidad, sino en el concierto de emociones exteriorizadas, son las asociaciones en función de la afición deportiva, de las que el *hooliganismo* es la manifestación más vehemente. En todas estas nuevas etnicidades, quienes se integran utilizan como reconocimiento un criterio muy distinto del que se emplea en las sociedades consideradas "tradicionales", y se fundan a partir de un conglomerado de experiencias compartidas, donde la codificación de las apariencias y los rituales juegan el papel principal.

Conviene hacer aquí una aclaración conceptual. La noción de *etnia*, en un sentido estricto, sirve para designar un grupo humano que se considera diferente de los demás y quiere conservar su diferencia. En cualquier caso, *etnia* quiere decir simplemente *pueblo*. Los bosnios, los zulúes, los sioux, los vietnamitas, los tuareg, los franceses, los catalanes y los argentinos son, por poner sólo unos ejemplos, *etnias* o *grupos étnicos*. Algunos de estos grupos se distinguen sólo por el género de vida, la moralidad, el peinado y el vestuario; reúnen todos los atributos de lo que la antropología estudia como *etnias*, de manera que podemos referirnos, como lo hemos hecho, a las formas de diversificación cultural que han nacido en la ciudad como si de nuevas etnicidades se tratara. Sin embargo, vulgarmente el término "etnia" se utiliza en el lenguaje vulgar para designar grupos, productos y conductas que no son euroccidentales. Hay muchos ejemplos del uso discriminatorio del vocablo "etnia", y siempre desde la perspectiva

siguiente: "ellos constituyen una etnia, nosotros somos normales". Las danzas de los sufíes o el sonido de la cítara son "étnicos", pero nadie sabe por qué no lo son un vals o una canción de los Beatles... Hablar de "minorías étnicas", cuando hacemos alusión a ciertos grupos de población implica el mismo uso discriminatorio del término. La prensa se obstina en calificar de "étnicos" exclusivamente los conflictos que tienen como escenario los países no occidentales, mientras que en África, las luchas entre etnias son calificadas de "tribales".

Cuando se habla de cuestiones relativas a la pluralidad de las ciudades, la palabra *cultura* aparece de forma recurrente. Hablamos entonces de "diversidad cultural", de "interculturalidad", de "integración cultural", de "mestizaje cultural", de "aculturación"... sin preocuparnos nunca de explicar qué debemos entender por el término *cultura*. Sin duda, el uso más habitual de la palabra *cultura* deriva del romanticismo alemán, que la utilizó para designar el "espíritu" de un pueblo determinado. Esta acepción procede de la convicción de que las naciones estaban dotadas de un alma colectiva, consecuencia de su historia. Este concepto entiende que las culturas son totalidades cerradas, que contienen la cosmovisión y el talante de un grupo étnico. La *cultura* sería todo aquello irrepetible, propio y exclusivo que hay en un grupo humano. Las culturas serían pues, inconmesurables, es decir, incomparables, ya que una parte fundamental de sus contenidos no podría traducirse a otros lenguajes culturales.

Frente a este uso metafísico de la noción de *cultura*, la mayoría de antropólogos adoptan otra interpretación: la cultura como el conglomerado de tecnologías materiales o simbólicas, originales o prestadas, que pueden integrar un grupo humano en un momento determinado. Por mucho que encontremos expresiones culturales rudimentarias entre algunos mamíferos, podría considerarse como todo aquéllo que puede ser socialmente adquirido. Podría definirse la cultura entonces como un sistema de códigos que permite a los humanos relacionarse entre sí y con el mundo. En todo caso *cultura* debe ser considerado como sinónimo de *manera, estilo*... de hacer, de actuar, de decir, etc. Por consiguiente, hablar de diversidad cultural sería una redundancia, puesto que la diferenciación es para los humanos siempre una función de la cultura. Así, serían culturales las diferencias conductuales, comportamentales, lingüísticas e intelectuales, así como otras que pudieran antojarse meramente físicas y naturales, en la mesura en que se las considere como culturalmente significativas. Si las llamamos diferencias culturales es para adaptarse a una cierta convención, en la medida en que no existen en realidad más diferencias que las que previamente la cultura ha codificado como tales. En la ciudad, todas las minorías culturales –y en la ciudad no hay otra cosa que minorías culturales– sean "tradicionales" o nuevas, adoptan estrategias que las hacen visibles. Cualquier grupo humano con cierta conciencia de su particularidad necesita "ponerse en escena", marcar de alguna manera su diferencia. En algunos casos su singularidad tiene una base fenotípica que contrasta con la de la mayoría. En otros casos,

es la ropa la que cumple la función de marcar la distancia perceptiva con los demás. Los idiomas, las jergas y los acentos son variantes de esa misma voluntad de marcar esa singularidad, y su multiplicidad es el componente sonoro de la exuberancia perceptiva que caracteriza la vida en las ciudades diversificadas.

Frente a estas señalizaciones activadas de modo permanente, otras identidades colectivas prefieren escenificaciones públicas cíclicas o periódicas. El grupo reclama –y obtiene– el derecho al espacio público para encarnarse en él como colectivo. Puede tratarse de fiestas organizadas en plazas o parques con el fin de hacer demostraciones folclóricas que remiten a la tradición cultural considerada autóctona del país o de la región de origen. Las escenificaciones que tienen el paisaje urbano como plataforma pueden implicar una manipulación de amplias zonas de la geografía urbana, como pasa en los "barrios étnicos" de las grandes urbes. Las nuevas etnicidades participan plenamente de esta necesidad de autocelebración. Es el caso de los conciertos de música, que permiten a las sociedades juveniles ofrecerse su propio espectáculo. Los éxitos deportivos también favorecen efusiones públicas donde se reúnen los que tienen un equipo de fútbol o de baloncesto como elemento de "cohesión identitaria".

Esta voluntad de visibilizarse no afecta sólo a los grupos minoritarios. De la misma manera que cualquier etnia se comporta como un individuo colectivo, una especie de macropersonalidad, cualquier individuo se comporta como una etnicidad reducida a su expresión más elemental, es decir, una especie de microetnicidad. Los individuos actúan según las mismas estrategias de distinción que permiten diferenciarse a una comunidad étnica o etnificada: un estilo personal de hacer en público –vestir, peinarse, hablar, expresar los afectos, moverse, perfumarse, etc.-, a fin de diferenciarse y ser reconocidos como distintos, dotados de un estilo propio e irrepetible.

Los grupos y los individuos interiorizan e intentan evidenciar un conjunto de rasgos que les permitan considerarse distintos, es decir: su identidad. Estas proclamaciones recurrentes sobre la identidad contrastan con la fragilidad frecuente de todo lo que la soporta y la hace posible. Un grupo humano no se diferencia de los demás porque tenga unos rasgos culturales particulares, sino que adopta unos rasgos culturales singulares porque previamente ha optado por diferenciarse. Son los mecanismos de diversificación los que provocan la búsqueda de unas señas capaces de dar contenido a la exigencia de diferenciación de un grupo humano. A partir de ahí, el contenido de ésta es arbitrario, y utiliza materiales disponibles –o sencillamente inventados– que acaban ofreciendo el efecto óptico de una sustancia compacta y acabada. Se trata de un espejismo identitario, pero capaz de invocar toda clase de coartadas históricas, religiosas, económicas, lingüísticas, etc. para legitimarse y hacerse incontestable. No se trata de que la diferencia sea puesta en escena: la diferencia no es otra cosa que su puesta en escena. No hay "representación de la identidad", en tanto que la identidad no es otra cosa que su representación.

La “identidad étnica” no se forma con la posesión compartida de unos rasgos objetivos, sino por una dinámica de interrelaciones y correlaciones, donde en última instancia sólo la conciencia subjetiva de ser diferente es un elemento insustituible. Esta conciencia no corresponde a ningún contenido, sino a un conjunto de ilusiones sancionadas socialmente como verdades incuestionables, al ser legitimidadas por la autoridad de los antepasados o de la historia. No es que no haya diferencias “objetivas” entre grupos humanos diferenciados, sino que estas diferencias han resultado significativas para alimentar la dicotomía *nosotros-ellos*. En síntesis, sólo hay grupos étnicos o identitarios en situaciones de contraste con otras comunidades (Barth, 1977).

Territorio conceptual de perfiles imprecisos, el campo de las identidades sólo puede ser, por tanto, un centro vacío, donde tiene lugar una serie ininterrumpida de yunciones y disyunciones, un nudo incierto entre instancias, cada una de ellas irreal e inencontrable individualmente (Lévi-Strauss, 1971). La identidad es indispensable, todo el mundo necesita tenerla, pero presenta un inconveniente grave: en sí misma, no existe. Estas unidades que se imaginan definibles por y en ellas mismas no alimentan la base de una clasificación, sino que son, por el contrario, su resultado (Pouillon, 1993). No nos diferenciamos porque somos diferentes, sino que somos diferentes porque nos hemos diferenciado de entrada. Es precisamente porque son el producto de relaciones entre grupos humanos autoidentificados que las culturas no pueden ser identidades que viven en la quietud. Sometidas a un conjunto de choques e inestabilidades, modifican su naturaleza, cambian de aspecto y de estrategia cada vez que es necesario. Su evolución es con frecuencia caótica e imprevisible. Las identidades no deben sólo negociar permanentemente las relaciones que mantienen entre sí; son esas relaciones mismas.

FRONTERAS MÓVILES

Debido a que sus componentes étnicos y corporativos son inestables, la diversidad cultural se convierte en un tejido inmenso de campos identitarios poco o mal definidos, ambiguos, que se interseccionan con otros y que, al final, acaban por hacer literalmente imposible cualquier tipo de mayoría cultural clara. Hay que percibir la urbe como un calidoscopio, donde cada movimiento del observador suscita una configuración inédita de los fragmentos existentes. Uno de los aspectos que caracterizan la diversificación cultural actual es que no está constituida por compartimentos estancos, donde un grupo humano puede sobrevivir aislado de todos los demás. Nunca se ha llegado a este extremo.

Sin embargo, tampoco anteriormente se había producido una aceleración de las interrelaciones culturales como la que viven las ciudades actuales, donde las fronteras

se multiplican, pero son tan lábiles y movedizas que es completamente imposible no traspasarlas continuamente.

Ninguno de los espacios sociales que, por ahora, definen la ciudad puede separarse de los demás, porque está unido a ellos en una densa red de relaciones de mutua dependencia. Las identidades grupales no pueden ser, en ningún caso, segregadas claramente unas de otras, ni tienen umbrales precisos. Formas de concebir la vida absolutamente dispares se mezclan en unos territorios cuya definición es imposible, o por lo menos, complicada, por su condición irregular e inestable. El ciudadano no puede limitarse en su vida cotidiana a una red de vínculos o a una pertenencia personal exclusiva.

Consecuencia de esa identidad plural y susceptible de adaptarse en todo momento a los diferentes elementos de su existencia social, el individuo urbanizado es una especie de nómada en movimiento perpétuo, alguién obligado a pasarse el tiempo estableciendo compromisos entre los componentes de un mosaico formado por diferentes universos que se tocan o se interpenetran mutuamente.

Los ciudadanos no sólo tienen la diversidad cultural a su alrededor, sino también en su interior. Viven sumergidos en la diferencia, a la vez que se dejan poseer por esa diferencia. De momento, hay unos principios de adscripción que, para muchos, tienen un valor superior a lo estrictamente étnico. La inclusión en un género sexual, en una generación o en una clase social son algunos ejemplos. Los apellidos hacen que cada uno sea pariente; el lugar de nacimiento le hace paisano; las ideas políticas o religiosas, correligionario; el barrio donde vive, vecino; la edad, coetáneo. Los gustos musicales o literarios, el estilo de vestir, las aficiones deportivas, el lugar donde estudia o estudió de joven, los temas de interés, etc. ; cada uno de estos elementos instala a cada individuo en el seno de un conglomerado humano constituido por todos los que lo comparten y que, a partir de él, pueden reconocerse y sentirse vinculados por sentimientos, orígenes, orientaciones o experiencias comunes. En algunos casos, esta dinámica taxonómica puede asumir su propia autoparodia, una caricatura que admitiría el carácter aleatorio y caprichoso de los contenidos que toda identidad reclama para autojustificarse. Basta con pensar, en ese sentido, en la clasificación zodiacal, que no deja de ser una especie de caricatura del sistema étnico.

Gracias a todos estos mecanismos de diferenciación, si aplicáramos una plantilla sobre la masa de los ciudadanos de cualquier ciudad, que los clasificara con los criterios para establecer cualquier *nosotros* –género, clase social, edad, gustos, intereses, etnicidad, ideología, credo, signo del zodíaco, aficiones, lazos familiares, barrio donde vive, lugar de nacimiento, inclinaciones sexuales– el resultado ofrecería una serie de configuraciones polimórficas que, dibujadas como los mapas políticos en función de cada opción identitaria escogida, producirían una extensa gama de coloraciones y contornos no coincidentes en función de cada opción identitaria.

¿Cómo se explica esta tendencia a la diferenciación cultural, si le negamos la base objetiva que pretende tener y la reducimos a una argamasa arbitraria de marcajes, que no son la causa sino la consecuencia de la segregación operada? En primer lugar, está la necesidad propia de cualquier individuo de formar con otros una comunidad más restringida que las grandes concentraciones humanas de un Estado o incluso de una gran ciudad. Se trata del requerimiento del individuo de pertenecer a un colectivo de iguales, o bien de sentir la certeza de que, en cierto modo, no acaba en sí mismo. Esta necesidad de constituir un *nosotros* se agudiza cuando las interconexiones y los roces con otros grupos se hacen más frecuentes, más intensos y en el marco de unos territorios cada vez más reducidos, de forma que la voluntad de diferenciarse, contrariamente a lo que solemos pensar, no procede de un exceso de aislamiento, sino de lo que se vive como un exceso de contacto entre los grupos. En estas circunstancias, la dialéctica del *nosotros-ellos* exige la aceleración de los procesos de selección o de invención de los símbolos que fundamentan les autodefiniciones, y lo hace con una finalidad: asegurar un mínimo de segmentación, que mantenga a raya la tendencia de las sociedades urbanas hacia una hibridación excesiva de sus componentes. Por otra parte, la diferenciación se produce al distribuir unos atributos que implican la adscripción de cada grupo a unas actividades u otras, de forma que a menudo la pluralidad cultural puede ocultar lo que es, de hecho, una organización social, sobre todo si es impuesta desde el exterior del grupo como una descalificación o estigmatización.

Además de subrayar la condición compuesta de la sociedad urbana, las diversas retículas identitarias, que pueden cubrir la población urbana y de las que resultarían segmentaciones siempre distintas, asumen otra tarea: clasificar por la propia necesidad de clasificar, es decir, por la exigencia inconsciente de imponer a una masa humana, que antes era informe e indiferenciada, un sistema de distinciones, oposiciones y complementariedades con cualquier contenido.

Esta exigencia de segregaciones diferenciales no es más que el reflejo de un principio análogo que actúa en la naturaleza en general y rige todos los fenómenos de la vida, desde las formas más elementales de la organización biológica hasta los sistemas de comunicación más complejos. Toda percepción es posible por la recepción de una novedad relativa a una diferencia, es decir, de un contraste, una discontinuidad, un cambio (Bateson, 1982). Los órganos sensoriales sólo pueden percibir diferencias. No vemos un color, sino la disimilitud entre –por lo menos– dos colores. Si la gama de colores no existiera, no veríamos un color único: no veríamos ninguno.

El ejemplo de la visión binocular es elocuente. Lo que ve una retina y lo que ve la otra no es lo mismo, pero la diferencia entre la información suministrada por cada retina produce otra clase de información: la profundidad. El tacto nos informa de las desigualdades que hay en las superficies que tocamos, como un olor sólo

puede percibirse en función de otro, con el cual podamos compararlo. El oído no aísla los sonidos, sino los caracteres distintivos entre los sonidos. La lingüística nos ha explicado hace tiempo que todas las unidades del lenguaje –empezando por su mínima expresión: los fonemas– cobran sentido estructural por el valor que tienen unas en función de otras, es decir, por sus relaciones de oposición recíproca en un sistema.

Así pues, en las sociedades humanas, la diferenciación (étnica, religiosa, genérica o de cualquier otro tipo) cumple la misma función que en cualquier expresión de la vida en el universo: garantizar la organización y la comunicación. Las complejas moléculas de albúmina, cuya existencia fue una de las premisas de la aparición de la vida sobre la tierra, se integran en un proceso metabólico por su capacidad de distinguir, de reaccionar ante ciertos influjos y de mantenerse indiferentes ante otros. Además, los seres vivos son sensibles a estímulos no bióticos y "neutrales": aquéllos que les permiten orientarse y reaccionar ante cualquier diferencia que se produzca en su medio circundante. Este fenómeno es ostensible en la actividad ganglionar, retinal o cerebral de los mamíferos, pero también en los organismos más elementales, moléculas, células, átomos, etc., donde también se puede hallar una capacidad idéntica de dar respuesta sólo a una cierta clase de estímulos como, por ejemplo, los que se derivan de la oposición movimiento/reposo. Si entendemos por comunicación la actividad que posibilita la vida, toda comunicación depende de una buena circulación de informaciones, es decir, de noticias sobre diferencias.

No percibimos cosas diferenciadas entre sí, sino que percibimos la relación entre las cosas después de someterlas a una diferenciación previa. Sin diferencia, no hay información. Las cosas indiferenciadas no pueden ser objeto de percepción sensorial y, por tanto, tampoco pueden ser procesadas por el entendimiento, es decir, pensadas. El funcionamiento de la naturaleza, de las sociedades y del intelecto humano sólo puede ser holístico, esto es, basado en la interacción entre las partes y las fases previamente diferenciadas. Necesitamos la diferencia para relacionarnos entre nosotros, pero también con el mundo.

Ahora bien, la diferencia no niega una cierta homogeneidad puesto que: es su condición. Es verdad que no puede existir percepción ni pensamiento sin diferencia, pero la diferencia tampoco podría existir si no se recortara sobre una unidad, una totalidad que integra la globalidad de maneras de existir y que solemos llamar naturaleza, universo o, simplemente, vida. En el ámbito humano, ese fondo común sobre la que la diferencias pueden recortarse se llama sociedad. En concreto, en las sociedades urbanas moderna es un marco compartido que no niega la diversidad cultural sino que la hace posible, es lo que se denomina espacio público, es decir, espacios democráticos: la calle, pero también la escuela, el mercado, la participación democrática, los sistemas de comunicación, la información, la ley, etc.

LOS USOS DE LA IDENTIDAD

Diferencia cultural no es lo mismo que desigualdad social. De hecho, más que "diferencia" e "identidad" cabría hablar de "usos de la diferencia" o "usos de la identidad". Con frecuencia, la diferencia o la identidad han sido usadas –o incluso inventadas– con el único fin de "naturalizar" una situación de explotación, injusticia, persecución, etc. (Memmi, 1994). El racismo no es entonces la causa, sino la consecuencia de asimetrías sociales, siendo su tarea la de racionalizarlas *a posteriori*.

El racismo biológico no es la única manera de justificar la exclusión de un grupo humano considerado inferior, ni tampoco hay que atribuirle una responsabilidad mayor en el conjunto de situaciones de discriminación y de intolerancia que se producen en la actualidad. Hoy existen nuevas fuentes racionalizadoras para la desigualdad y la dominación que no se inspiran en razones genéticas, sino en la presunción de que ciertos rasgos temperamentales –positivos o negativos– son parte inseparable de la idiosincrasia de un grupo humano y permiten una jerarquización moral. El racismo cultural da por sentado que una cierta identidad colectiva implica unas características innatas, de las que los miembros individuales son portadores hereditarios, y que forman parte de un programa similar al genético. Se puede así recurrir a las ciencias sociales para reforzar la ilusión de lo que Caro Baroja (1970) llamó el mito del "carácter nacional". Las encuestas de opinión contribuyen a reducir a la unidad un conjunto plural de ciudadanos de un mismo Estado o de habitantes de un territorio.

El racismo cultural desprecia a los otros y atribuye unos rasgos negativos a su "identidad étnica", a la vez que elogia las virtudes del temperamento nacional o étnico de su propio grupo. Al defender el derecho a preservar una pureza cultural inexistente, el grupo se protege de cualquier contaminación posible y para hacerlo margina, excluye, expulsa o impide el acceso de los presuntos agentes contaminadores. Esto es consecuencia de la preocupación obsesiva del racismo cultural por mantener la integridad y la homogeneidad de lo que considera un patrimonio cultural específico del grupo.

Asimismo denuncia el peligro que representan quienes han venido de fuera y que son considerados como un auténtico ejército de ocupación. El racismo diferencialista desarrolla una actitud hacia los extraños que sólo es contradictoria en apariencia. Por una parte los rechaza, ya que desconfía de ellos y los percibe como una fuente de suciedad que altera la integridad cultural de la nación. Pero al mismo tiempo los necesita, pues su presencia le permite construir y reafirmar su singularidad cultural. El "neorracismo" se presenta muchas veces como defensor de los derechos de los pueblos para mantener su "identidad cultural". En nombre de esa identidad, puede propugnar el aislamiento de los grupos étnicos, para evitar que se estropee su supuesta autenticidad. En la medida que considera las culturas como entidades inconmensurables, el diferencialismo absoluto viene a confirmar el axioma racista según el cual las diferencias huma-

nas –biológicas o culturales– son irrevocables. Como el racismo biológico, el racismo cultural permite operar una jerarquización de los grupos coexistentes en una misma sociedad y naturaliza una diferencia –es decir, le otorga un carácter casi biológico– que se acepta como cultural, pero que se considera determinante, incluso más allá de la voluntad personal de los individuos.

El racismo cultural o étnico aparece asociado al nacionalismo primordialista, es decir, al que presupone la existencia de un talante particular y único de los que considera incluidos en la nación. El nacionalismo "esencialista" se considera autorizado a establecer quién y qué debe ser homologado como "nacional", y también quién y qué debe ser considerado como ajeno, incompatible y, en consecuencia, excluido. De manera general, de acuerdo con el fundamentalismo cultural (Stolcke, 1994), quien aspire a ser identificado "uno de los nuestros" debe someterse al molde unificador de los que se consideran depositarios de una cultura "nacional" metafísica –la *Kulturnation* romántica-, que existía antes de la llegada de los forasteros y que ahora se encuentra amenazada por la presencia contaminante de éstos forasteros. Así, el grado de adhesión a la supuesta cultura esencial de un país permite distribuir en términos "étnicos" los grados de ciudadanía política, de los cuales dependerán, a su vez, los diversos niveles de integración de exclusión socioeconómica.

El racismo cultural es una forma bastante elaborada de *xenofobia*. La xenofobia o *alterofobia* (San Román, 1996) define las actitudes que provocan que un grupo humano sea objeto de persecución o de un trato humillante por su condición ajena a una determinada comunidad o país. El rechazo puede ser ejercido por ciudadanos ordinarios o por la propia Administración, mediante leyes especiales que permiten perseguir y deportar personas sólo por el hecho de considerarlas extranjeras. Se comprende mucho mejor así la función que cumple la noción de "inmigrante" en las sociedades urbanas modernizadas. Permite, en primer lugar, la identificación del "inmigrante" con el "pobre". Contrariamente a toda lógica, el calificativo de "inmigrante" no se aplica a todos aquéllos que han abandonado un territorio para ir a instalarse a otro, sino a aquéllos que han hecho este desplazamiento en unas condiciones precarias, con el fin de ocupar los espacios inferiores del sistema social que les acoge. Se podría decir que el inmigrante recibe una doble tarea, siempre en relación al grado de extramgería que presenta. Por una parte, se le relega a los espacios inferiores y más vulnerables del sistema de estratificación social. Queda, de este modo, a merced de las exigencias más duras del mercado de trabajo. Por otra parte, se le asigna un papel de chivo expiatorio, al que cargar con todos los males.

La complejidad de los conglomerados urbanos suscitan problemas nuevos. Nunca como ahora se había producido en las ciudades una concurrencia tan intensa ni tan diversificada de identidades culturales, donde cada una tiene unos intereses y unos valores singulares. Ante el fracaso de las políticas de asimilación forzada de los distintos ele-

mentos particulares en el sí de la misma mayoría, se imponen otras políticas, las cuales se plantean prioritariamente la creación de espacios de integración. Estos implican la aceptación de las normas de la comunidad receptora, pero con el mismo derecho y las mismas posibilidades que tienen los miembros de reinterpretar y renovar estas normas. Se reconoce asimismo que hay asuntos comunes a resolver. Se trata de la construcción de formas institucionales mínimas, pero suficientes para asegurar el ejercicio pacífico de la convivencia, en la medida que se puede articular la pluralidad a su alrededor.

Si reconocemos que la mayor parte de conflictos entre comunidades no se deben a sus rasgos identitarios, como podría parecer por la ilusión de autonomía de los hechos culturales, sino a unos intereses incompatibles, la diversidad cultural aparece como una fuente de conflictos mucho más relativa de lo que a menudo pensamos. No obstante, eso no significa que no se produzcan pugnas derivados de la diversificación sociocultural creciente de nuestras ciudades, y que siempre tendremos que ver como contrapartida inevitable de las ventajas que ofrece. Pero tanto los gobiernos como las sociedades civiles tienen la posibilidad de propiciar iniciativas que reduzcan a la mínima expresión este precio exigido por la heterogeneidad cultural. En primer lugar, hay que denunciar la falsedad del supuesto según el cual un incremento en la pluralidad cultural debe conducir inexorablemente al aumento de la conflictividad social.

Si se admite que un gran porcentaje de conflictos que se presentan como étnicos, raciales, religiosos o interculturales son, de hecho, consecuencia de situaciones de injusticia o de pobreza, podemos concluir que una mejora general de las condiciones de vida de las personas (vivienda, trabajo, sanidad, educación) facilitará la comunicación y el intercambio entre los grupos humanos. Pese a que cualquier proceso de inferiorización es el resultado de una operación diferenciadora previa, la diferenciación no comporta necesariamente el establecimiento de una jerarquía. A menudo la desigualdad se justifica con unas estrategias de distinción concebidas con esta finalidad. El primer paso debe consistir por tanto en la denuncia de los intereses que utilizan la diferencias cultural, religiosa o fenotípica como legitimación.

La voluntad de inserción no puede rehuir una evidencia incontestable: es imposible una armonización total de todos los valores morales y estilos de vida que concurren en la ciudad. Esta visión idílica que suele difundirse del multiculturalismo es una utopía irrealizable. Siempre existirán conflictos que amenazarán la convivencia entre grupos que se autosingularizan. Sin embargo, eso no implica que sea imposible buscar y finalmente encontrar fórmulas de arbitraje entre unos colectivos con sistemas de valores morales diferentes e incluso incompatibles. Todos los grupos copresentes han de tomar conciencia de que la vida en sociedad sólo es posible en la medida en que haya una mínima homogeneidad en la organización de la convivencia.

EL ESPACIO PÚBLICO COMO ÁMBITO DE INTEGRACIÓN

Es imposible la integración “cultural” porque no hay ninguna “cultura” en la que integrarse. Por contra, lo que existe es una integración civil, social, económica y política. Es la sociedad el dominio que reclama la integración, pero en absoluto la “cultura”. El marco que resume la posibilidad misma de esta integración es, sin duda, la del espacio público. La idea misma de integración establece que, a pesar de que existen distintos estilos de vida y de pensamiento, nadie reclama la exclusividad del espacio público. Eso quiere decir que todas las personas, al margen de la identidad, deberían ver reconocido su derecho a la reserva, al anonimato, a la invisibilidad. En otras palabras, el derecho a no tener que pasarse el tiempo dando explicaciones a propósito de su presencia. Se trata de que el movimiento antiracista se plantee substituir su derecho a la “diferencia” por lo que Isaac Joseph (1997) ha denominado “derecho a la indiferencia”, es decir, el derecho a pasar desapercibido. Sin duda, la lucha por la igualdad implica la lucha por la libre accesibilidad a los espacios públicos: la calle, pero también, como ha quedado dicho, la escuela, la participación política, la economía, el mercado, la información, la ley, etc. En resumen, muchas culturas, pero una única sociedad.

Hay diversos ámbitos donde esta integración –es decir, la indiferenciación– resulta insoslayable. El mercado y la esfera económica son marcos unitarios que nadie puede evitar. El derecho de los grupos minoritarios a que lo que consideran su patrimonio cultural sea, no sólo respetado, sino también estimulado, no es incompatible con un espacio escolar integrado, donde niños y jóvenes son formados con los valores que hacen posible la convivencia colectiva. En una sociedad multicultural coexisten muchas lenguas, pero es evidente que no todas pueden utilizarse en igualdad de condiciones. Es necesario que la mayoría establezca una o dos lenguas francas que permitan las relaciones administrativas y garanticen que nadie será excluido del intercambio generalizado de información. Finalmente, un Estado moderno, con el fin de posibilitar la convivencia ordenada, debe hacer entender que la obediencia a las leyes es innegociable.

Esto plantea un problema hasta cierto punto inédito. Partimos de la premisa de que cualquier persona privada de su marco comunitario pierde aspectos fundamentales de su identidad personal, y eso implica que la plena realización de un individuo en el seno de la sociedad exige respeto y protección por parte del entorno, del cual depende en última instancia su propia integridad moral. El problema surge cuando un sistema legal como el democrático-liberal sólo reconoce como titulares de los derechos a los individuos y opera una homogeneización que iguala las particularidades mediante la noción abstracta de “ciudadano”. Las colectividades no tienen derechos como tales, en la medida en que sus instituciones familiares, religiosas, económicas, políticas, etc., sólo tienen existencia legal –o eventualmente, ilegal– en relación a los sujetos concretos que las representan y siguen sus normativas específicas. La solución, según plante-

an algunos teóricos del multiculturalismo radical, consistiría en dotar a las minorías de un reconocimiento legal que les otorgue derechos y obligaciones en tanto que tales.

Para establecer las posibles fórmulas de integración legal y política de estas supuestas "minorías", la primera dificultad estriba en discernir qué criterio puede decidir cuáles son las comunidades homologables como culturalmente diferenciadas y quién las compone. En esta definición, el peligro más evidente es acabar tribalizando la vida civil, y encapsular a cada individuo dentro de su etnia. Las prácticas de reconocimiento de los derechos de las "minorías étnicas" han acabado produciendo efectos perversos. En primer lugar, porque la calificación aplicada a un grupo de minoritario o étnico implica en cierto modo su segregación jurídica, con una especie de "estigma positivo" que contiene el germen de su potencial "demonización". Por otra parte, porque la voluntad de reconocer segmentos claramente diferenciados de la población urbana puede desembocar en una división artificial de la sociedad según unas clasificaciones que no existen en realidad. Muchas presuntas "minorías étnicas" son de hecho engendros estadísticos sin ninguna base y cuya función consiste simplemente en facilitar el control sobre sectores considerados "marginales" o anómalos. Ya hemos visto como el término "étnico" implica en el imaginario social actual una inferioridad. Lo mismo podría decirse del calificativo "minoritario", que tiene la virtud de "minorizar" automáticamente al grupo al que se aplica.

La posición que reclama derechos para las minorías culturales ha sido cuestionada por los que piensan que los imperativos de la igualdad de derechos y de oportunidades, así como las libertades de asociación, de culto, de expresión, de libre circulación, etc., deben ser suficientes para proteger a las colectividades autodiferenciadas. De hecho, el sistema de libertades públicas fue concebido para hacer posible una sociedad plural, donde las ideas y las prácticas de cada uno podrían contar con todas las garantías; ¿acaso no es el régimen democrático un orden político que asume la defensa de la autonomía y la independencia de los sujetos –tanto individuales como colectivos-, y que les permite y les obliga a la coexistencia y la cooperación bajo el orden consensuado de la ley? Para asegurar el ejercicio del derecho a la diferencia, antes que nada hay que profundizar aún más en la misión fundacional de la democracia de salvaguardar la libertad de opción. Para conseguir esta finalidad, el Estado sólo ha de reafirmar su neutralidad y ampliar su laicismo para alcanzar, además de la pluralidad religiosa, el ámbito más global de la pluralidad cultural.

El respeto a las diferencias también plantea el dilema de qué hacer cuando las singularidades identitarias implican la vulneración de derechos individuales, como hemos visto en los ejemplos anteriores. Así sucedía con el estatuto de inferiorización impuesto a las mujeres en algunos códigos culturales o en la restricción del derecho a la educación o al libre movimiento que imponen algunas organizaciones religiosas entre sus fieles. Una solución eventual para esta contradicción consistiría en garantizar que las

concesiones al mantenimiento de una determinada tradición fueran acompañadas de medidas que asegurasen el derecho de aquellos que se someten a criticarlas, cambiarlas o abandonarlas en un momento determinado. Se trataría, pues, de combinar estos dos principios que hay que proteger: el de la autonomía individual y el de las esferas identitarias donde ésta adquiere un sentido. Se trataría de reclamar que los sujetos reciban la doble posibilidad de inserirse dentro del sistema de mundo de su comunidad, pero también de cuestionar su estructura normativa e institucional.

Aun aceptando que para la mínima regulación de la interacción social son necesarios unos límites legales al ejercicio de la diversidad cultural, las leyes y su interpretación deben demostrar una nueva sensibilidad ante la pluralidad de aquéllos sobre los que se aplican. Así pues, la vía de la reinterpretación constante, de una reformulación y autocorrección ininterrumpidas –lejos de dogmatismos– de los términos del acuerdo para una sociedad global compuesta de segmentos interdependientes, es insoslayable (Habermas, 1987). En este sentido, las campañas en defensa de la multiculturalidad no sólo sirven para advertir del peligro de la intolerancia y para hacer causa común con los más desfavorecidos. También obligan al conjunto de la sociedad a reflexionar sobre el sentido de sus costumbres y la inalterabilidad de los principios morales sobre los que se fundamentan, y sobre las razones que les hacen aceptar unos valores y unas prácticas, en detrimento de otras.

Frente a la heterofobia y la xenofobia, la alternativa es la heterofilia y la xenofilia (Lévinas, 1993), que consisten en una reivindicación del derecho a la diferencia cultural. Esta diferencia cultural nunca debe verse como una sustancia inamovible, sino como el resultado –y no la causa– de las exigencias que la sociedad y el pensamiento imponen sobre la realidad. Para que unos seres humanos hagan sociedad con otros, previamente es necesario que unos puedan aportar algo que los otros no tengan, y al mismo tiempo, precisamente porque el mundo no puede ser vivido ni pensado como una superficie indeterminada y amorfa, es indispensable que se produzca un contraste. Esta actitud no se limita a considerar que el pluralismo cultural es enriquecedor, sino que toma conciencia de su inevitabilidad como requisito para que se realicen con eficacia las funciones de las sociedades urbanas actuales y, en un plano aún más profundo y estratégico, para que la inteligencia pueda ejercer su acción ordenadora sobre la experiencia.

Es muy posible que haya demasiados factores (sociales, económicos, históricos e incluso psicológico-afectivos) complicados en la génesis de la intolerancia para pensar que la convivencia en las ciudades de Occidente se liberará por completo algún día de los enfrentamientos internos. La capacidad de autorrenovación que presentan los discursos y las actitudes agresivas contra los que sólo pueden ser acusados de "ser quienes son" se ha puesto de manifiesto en el fracaso de las campañas antirracistas sentimentales y simplificadoras. Éstas han servido sobre todo para tranquilizar la conciencia de los sectores bienpensantes de la sociedad. El prejuicio, la discriminación, la segregación..., todas

las modalidades de estigmatización son mecanismos que han demostrado su eficacia para excluir y culpabilizar a lo largo de los siglos. Sería ingenuo pensar que los que detenten la hegemonía política o social en cada momento dejarán de practicarlos alguna vez. La constatación de que nunca se podrá evitar un cierto nivel de conflicto entre las identidades en contacto, no debe impedir la voluntad de reducirlo a su mínima expresión posible. En cuanto a la multiculturalidad –es decir, a la pluralidad de estilos de hacer, de pensar y de decir-, la posibilidad de aliviar las consecuencias de las inevitables fricciones de la convivencia forma parte del proyecto definido por las nuevas formas de ciudadanía. Sin embargo, la nueva concepción de "ciudadano" tendrá que ser lo bastante abierta, dinámica y plural para convertirse en un punto de encuentro y de integración.

En este sentido, es importante que los grupos minoritarios tomen conciencia de la necesidad de alcanzar unos niveles aceptables de articulación con el proyecto común de la sociedad en conjunto, capaces de mantener su particularismo comunitario y, a la vez, de trascenderlo. Aquéllos que se consideran o se afirman como diferentes deben asumir la obligación de respetar el derecho de los otros a la libre accesibilidad a los espacios públicos y, también, asumir la obligación de aceptar un marco común mínimo, definido por instituciones que han recibido de la mayoría social el encargo de elaborar y aplicar las leyes. Por otro lado, tienen también el derecho a intentar cambiarlas y a acceder a las posibilidades e instrumentos que les permitan hacerlo.

El movimiento antirracista, por su parte, ha de saber adaptarse con astucia a las metamorfosis del discurso racista y xenófobo y aprender a reconocer las formas, a menudo inéditas, que adopta la estigmatización. En el plano educativo, es urgente combatir la tendencia a presentar el respeto a la diferencia como un valor absoluto, defendible desde un relativismo acrítico consigo mismo, pero también hay que estar alerta sobre la pretensión de un universalismo igualmente absoluto que, desde las antípodas, sostenga la preeminencia despótica de los modelos culturales hegemónicos. Hay que explicar que el multiculturalismo consiste en un diálogo permanente entre maneras de ser y de estar que reconocen mutuamente la porción universal que todas ellas contienen, y por tanto, lo que tienen en común. El universalismo ya no puede ser sinónimo de uniformización. Debe ser la expresión de una condición humana que sólo puede conocerse a través de sus versiones. Lo particular no es lo contrario de lo universal, sino su requisito, el único lugar donde puede existir de verdad.

La sociedad actual está formada por humanidades diferenciadas que el desarrollo económico y demográfico ha llevado a vivir y a cooperar en un mismo espacio público. Es más, las ha hecho construir ese espacio público. Los problemas del futuro, aún más que los del presente, tendrán mucha relación con esta situación, donde la tendencia a la homogeneización cultural se compensará con una intensificación creciente de los procesos de diferenciación cultural. Para encarar estos problemas y mantener a raya las tendencias a la intolerancia y la exclusión, habrá que hacer realidad dos principios fun-

damentales, aparentemente antagónicos, pero que de hecho se necesitan uno al otro: por un lado, el derecho a la diferencia, es decir, el derecho de los grupos humanos a mantenerse unidos a los demás por aquello mismo que los separa; por otro, el derecho a la igualdad, es decir, el derecho de aquéllos que se han visto aceptados tal y como son a no ser diferenciados en la lucha contra la injusticia.

Referencias bibliográficas

Barth, F. (1977) *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México DF: FCE.

Bateson, G. (1981) *Espíritu y naturaleza*. Buenos Aires: Amorrortu.

Caro Baroja, J. (1970) *El mito del carácter nacional. Meditaciones a contrapelo*. Madrid: Seminarios y Ediciones.

Habermas, J. (1987) *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.

Hobsbawn, E.J. y Ranger, R. (eds) (1988) *L´invent de la tradició*. Vic : Eumo.

Joseph, I. (1997) "Le migrant comme tout venant". Dans M. Delgado Ruiz (ed.), *Ciutat i immigració*. Barcelona: Centre de Cultura Contemporània, pp. 177-188.

Joseph, I. (1991) "Du bon usage de l´école de Chicago", en J. Roman (ed.), *Ville, exclusion et citoyenneté*. París: Seuil/Esprit, pp. 69-96.

Lévinas, E. (1993) "El otro, utopía y justicia". *Archipiélago*, 12: 35-41.

Lévi-Strauss, C. (1981) *La identidad*. Barcelona: Petrel.

Memmi, A. (1994) *Le racisme*. París: Gallimard.

Pouillon, J. (1993) "Appartenance et identité". *Le cru et le su.* París: Seuil, pp. 112-26.

San Román, T. (1996) *Los muros de la separación*. Barcelona/Madrid: Universitat Autònoma de Barcelona/Tecnos.

Stolcke, V. (1994) "Europa: nuevas fronteras, nuevas retóricas de exclusión". En D. Juliano et al., *Extranjeros en el paraíso*. Barcelona: Virus, pp. 235-266.

Taguieff, P.-A. (1995) "Las metamorfosis ideológicas del racismo y la crisis del antirracismo". En J.P. Alvite (ed.) *Racismo, antirracismo e inmigración*. Donosti: Gakoa, pp. 143-204.